



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1994

---

## **Die Waagschalen von Leben und Tod. Phil 1,21–26 vor dem Hintergrund der antiken Rhetorik**

Vollenweider, Samuel

**Abstract:** In Phil 1:21-26, Paul weighs the alternatives of life and death in a very personal way which resembles the rhetorical pattern of syncrisis. This is related to that type of aphorism which is in the comparative (“more desirable”), but in contrast to ancient traditions ends in a christologically-based preference of life over death.

DOI: <https://doi.org/10.1515/zntw.1994.85.1-2.93>

Other titles: Die Waagschalen von Leben und Tod. Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21–26

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86683>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (1994). Die Waagschalen von Leben und Tod. Phil 1,21–26 vor dem Hintergrund der antiken Rhetorik. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 85(1-2):93-115.

DOI: <https://doi.org/10.1515/zntw.1994.85.1-2.93>

# Die Waagschalen von Leben und Tod

Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21–26

Von Samuel Vollenweider

(Humboldtstraße 21, CH-3013 Bern)

Der gefangene Paulus läßt sich in *Phil 1,21–26* zu einer ausgesprochen *persönlich* gehaltenen Vertiefung seiner Ausführungen zur Christusverkündigung, die sich unter allen Umständen Bahn bricht, bewegen<sup>1</sup>. Den unmittelbaren Stichwortanschluß bietet der Hinweis auf die durch sein Leben wie seinen Tod erfolgende Verherrlichung Christi (V. 20c). Im folgenden gewährt Paulus den Lesern die Teilnahme an seinem inneren Abwägen der zwei Möglichkeiten seines Prozeßausgangs, von Leben und Sterben<sup>2</sup>. Es fällt auf, daß sein so individuell gehaltenes Bekenntnis in hohem Maß auf traditionelles *antikes Sprach- und Gedankengut* zurückgreift. Die nachstehenden drei Untersuchungsgänge versuchen, die hierfür aufschlußreichen Bezüge durchzumustern und ihre Tragweite für die Interpretation anzudeuten: die Form des Vergleichs (I), die sentenzenhafte Bevorzugung des Todes vor dem Leben (II) und schließlich die Entscheidung für das »Bleiben« (III).

## I

Legt Paulus in 1,21–24 die beiden Möglichkeiten seiner Zukunft, Leben und Sterben, in die Waagschalen, so scheint er trotz des persönlichen Tons von einem bekannten rhetorischen Muster, der *Synkrisis*, also dem *wertenden Vergleich*, Gebrauch zu machen<sup>3</sup>. Die *Synkrisis* (*comparatio*) erscheint in der

<sup>1</sup> Phil 1,21–26 läßt sich gut als zusammenhängendes Textsegment verstehen. V. 21 signalisiert mit dem emphatischen ἐμοί eine Zäsur, V. 20c wird begründet. V. 25 f. explizieren das »Notwendigere« von V. 24 und lenken auf das in V. 12–20 herrschende Thema zurück (vgl. die *inclusio* V. 12–V. 25 προκοπή), abgehoben vom paränetisch eingeleiteten Neueinsatz V. 27–30. Der gesamte Abschnitt begründet die Gewißheit zukünftiger Freude in V. 18b.

<sup>2</sup> »Dieser Abschnitt eröffnet einen eindrucksvollen Einblick in die Apostelseele« (J. Gnlika, Der Philipperbrief, HThK X/3, 41987, 69); »This passage discloses the mind of Paul as few do« (L. E. Keck, in: The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible, Abingdon 31980, 848); »a unique look into his own innermost being« (G. F. Hawthorne, Philipians, WBC 43, 1983, 53).

<sup>3</sup> Am nächsten kommt unserer Bestimmung A. Klöpfer, Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper, Gotha 1893, 89 (»reflektierende Komparation zweier Möglichkeiten«). Auf die Traditionalität der »confrontation de la mort et de la vie au profit de la première«

antiken Rhetoriktheorie zum einen unter den Figuren, und zwar sowohl unter den Gedankenfiguren wie unter den Wortfiguren<sup>4</sup>. Sie wächst hier gleichsam aus der Antithese heraus. Zum anderen ist sie als ein in sich geschlossenes, auch äußerlich abgerundetes Gebilde anzusprechen, das zu einer eigenen »kleinen Form« geworden ist<sup>5</sup>. In der antiken Literatur sind die Vergleiche innerhalb der Parallelbiographien Plutarchs die berühmtesten Beispiele<sup>6</sup>. Vom wertenden Vergleich zu unterscheiden ist die dramatischere Form des Wettstreits der Reden, des ἀγών λόγων (*certamen*)<sup>7</sup>. Ein bekanntes Beispiel ist der Wettkampf zwischen Homer und Hesiod, oder Prodikos' Allegorie von Herakles am Scheideweg. Der Redeagon arbeitet zwar auch synkritisch, läßt aber die *comparanda* eigens in Rede und Gegenrede auftreten und allenfalls durch einen Richter prämiieren, während in der *comparatio* der Verfasser selbst den wertenden Vergleich durchführt. Vor allem die Streitreden geben den *volkstümlichen Wurzelboden* synkritischer Literatur noch gut zu erkennen<sup>8</sup>;

---

hat bereits J. Dupont (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. L'union avec le Christ suivant s. Paul, Bruges 1952, 175 f.) hingewiesen, ohne aber den rhetorischen Hintergrund auszuleuchten. Seine »hellenistische« Interpretation von Phil 1,21 ff. hat überwiegend scharfe Kritik gefunden, s. bes. P. Hoffmann, Die Toten in Christus, NTA.NF 2, <sup>2</sup>1969, 296–301 (vgl. unten Anm. 77).

<sup>4</sup> Vgl. Quintilian, InstOrat 9,2,100 (*nescio an orationis potius quam sententiae sit*; seine Gewährsleute urteilen verschieden). Bei H. Lausberg (Handbuch der literarischen Rhetorik, München <sup>2</sup>1973, § 799) fungiert sie hauptsächlich unter den Gedankenfiguren, bei R. Volkmann (Die Rhetorik der Griechen und Römer, Leipzig 1885 [= Hildesheim 1963], 480) unter den Wortfiguren (unter Berufung auf Alexander Rhetor, fig. 22 [Rhetores Graeci III 37/14–29 Spengel]; man könnte auch PsZonaios, fig. 21 [ebd. 169/29–31] nennen). Bei J. Martin (Antike Rhetorik, HAW II/3, 1974, 294.306) erscheint sie unter beiden.

<sup>5</sup> Lausberg, Handbuch, § 1106; in § 1130 wird dieser Beschreibung der Vorrang eingeräumt (eine »abgekürzte Form der *comparatio* ist als Figur geläufig«). Nikolaos, Prog 10 (RhG III 487/2–6 Sp.) ordnet die Synkrisis sowohl den Teilen wie dem Ganzen zu.

<sup>6</sup> Vgl. H. Erbse, Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs, Hermes 84, 1956, 398–424. Die hsl. Überlieferung bietet zwar nicht die *tituli* der den meisten Parallelbiographien angehängten Synkriseis (K. Ziegler, PRE 21, 1951, 909/5 f.), aber der Terminus findet sich gern in deren Einleitungsworten (CompSolPopl 1,1; CompLys-Sull 1,1; CompDemCic 1,1). Auch der Titel des Teles-Fragments 4a (33 Hense/O'Neil) ist nicht antik (»Synkrisis von Armut und Reichtum«).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die grundlegende Arbeit von W. J. Froleyks, Der ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ in der antiken Literatur, Diss. Bonn 1973, bes. 11–14.281–283. Froleyks versteht den Redeagon als *dramatisierte Synkrisis* (13.282.396.429): »Jeder Agon ist also ein Vergleich, nicht jeder Vergleich ein Agon« (13). Um die spezifische Form der Streitrede geht es auch bei O. Hense, Die Synkrisis in der antiken Litteratur, Freiburg 1893, 4 ff. Klärend sind ferner D. Wuttke, LAW 2962 f. und M. Ebner, Leidenslisten und Apostelbrief, FzB 66, 1991, 98 f.

<sup>8</sup> Vgl. insbesondere F. Focke, Synkrisis, Hermes 58, 1923, 327–368: 328 f.; ferner E. Norden, Antike Kunstprosa, Stuttgart <sup>9</sup>1983, I 26 A.1 über die griechische Freude an

Fabel und Rätsel vollziehen oft einen wertenden Vergleich. Die Synkrisis hat sich dann in Spruchdichtung, Drama und Geschichtsschreibung, in philosophischen Dialogen und Diatriben, in der Literaturwissenschaft (z. B. PsLonginos, Vom Erhabenen) und insbesondere in der *Rhetorik* einen bedeutsamen Platz erobert.

Eine Sonderform der Synkrisis stellen *Sammlungen von gnomologischem Gut* dar. Während die *comparationes Menandri et Philistionis* wenigstens noch andeutungsweise einen Agon der Dichter voraussetzen<sup>9</sup>, stellt *Johannes Stobaios* in zwei Kapiteln seines Florilegiums lediglich Sentenzen zu bestimmten Themen zusammen<sup>10</sup>. Der wertende Vergleich wird hier einerseits durch die redaktionelle Anordnung des Stoffs, andererseits durch die Sentenzen selbst vollzogen.

In der rhetorischen Theoriebildung wird der Synkrisis schließlich ein Platz unter den *Progymnasmata* eingeräumt, jenen literarischen Aufsatzübungen, die der Abfassung der eigentlichen Reden voraufgehen und teilweise schon im höheren Schulunterricht gepflegt wurden<sup>11</sup>. Zu ihnen zählen Fabel, Erzählung, Beschreibung und anderes; die Synkrisis folgt üblicherweise auf Lob (*Enkomion*) und Tadel. Definiert wird sie etwa als »aus einem Vergleich resultierende, prüfende und messende Redeform, die sich am Größeren oder am Gleichen orientiert«<sup>12</sup>. Aus den Erörterungen der antiken rhetorischen Lehrbücher ist im Hinblick auf unseren Text folgendes herauszuheben:

Agonen und Synkriseis. Zu nennen sind etwa *Āsops* Streit zwischen Winter und Frühling (297 Hsr.), zwischen Öl- und Feigenbaum (324), oder der Rätseltyp der beliebten *Superlativ-Fragen*. Neben den klassischen Sprüchen der »sieben Weisen« sei erinnert an Jdc 14,18: »Was ist süßer als Honig, was ist stärker als der Löwe?«; vgl. Sir 22,14.

<sup>9</sup> Von den drei Teilen ist hsl. nur der zweite als Synkrisis betitelt (102–113 Jäkel). Hier geht es im Wettstreit (8) zwischen den beiden Komikern um Themen wie Tyche, Armut, Alter, Reichtum, Götter, Freund, Schlechtigkeit, Knecht, Nachbarschaft, Gesetz, Eltern, Lachen, Tod (166–181), Logos und Trauer.

<sup>10</sup> Dazu unten bei Anm. 50.

<sup>11</sup> Zu den *Progymnasmata* vgl. W. Kroll, Art. Rhetorik, PRE Suppl. 7, 1940, 1118 f.; D. L. Clark, Rhetoric in Greco-Roman Education, New York 1957, 177–212; H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München 1977, 328–333.381 f.; G. A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton 1983, 54–73; D. A. Russell, Greek Declamations, Cambridge 1983, 10 f. und R. F. Hock/E. N. O’Neil, The Chreia in Ancient Rhetoric, I: The Progymnasmata, SBLTT 27, 1986, 9–22, wo die relativ späte Fixierung des Begriffs herausgestellt wird. Zur Synkrisis vgl. außerdem E. Orth, Photiana, Leipzig 1928, 110–123; V. Buchheit, Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon, München 1960, 15–26 (»Auxesis und Synkrisis«).

<sup>12</sup> So der zum Klassiker avancierte Aphthonios, Prog 10 (RhG II 42/21 f. Sp.): σύγκρισις ἐστὶ λόγος ἀντεξεταστικός ἐκ παραθέσεως συνάγων τῷ παραβαλλομένῳ τὸ μείζον ἢ τὸ ἴσον. Theon, Prog 9 (a. a. O., 112/20 f.) hat demgegenüber noch eine einfachere Definition: σύγκρισις ἐστὶ λόγος τὸ βέλτιον ἢ τὸ χεῖρον παριστάς. Zu möglichen Entwicklungslinien vgl. unten Anm. 15.

1. Die Synkrisis läßt sich so wenig wie die meisten übrigen Progymnasmata unter ein bestimmtes rhetorisches *genus* subsumieren<sup>13</sup>. Sie greift sowohl im Enkomion wie in der Gerichtsrede.
2. Die *Stoffe* der Synkrisis sind entweder *Personen* (πρόσωπα) oder »*Sachen*« (πράγματα). An Beispielen für letzteres werden der Vergleich von Weisheit und Tapferkeit, von Jahreszeiten und Örtlichkeiten, von Tieren und Pflanzen genannt<sup>14</sup>.
3. Der Vergleich kann entweder mehr *antithetisch* oder mehr *komparativisch* ausfallen. Es lassen sich also Gutes und Schlechtes, aber auch Gutes und Gutes, Schlechtes und Schlechtes vergleichen. In den letzteren Fällen kann entweder das Bessere bzw. Schlechtere herausgestellt werden, oder aber es kommt auf das Gleiche heraus (ἴσα)<sup>15</sup>. Wird Gutes und Gutes verglichen, kann das eine gelobt und das andere doch vorgezogen werden<sup>16</sup>. Der Vergleich trifft nur, wenn Ähnliches mit Ähnlichem verglichen wird; die Synkrisis setzt also ein ὁμοιον voraus<sup>17</sup>. Ja, eine gute Synkrisis hat auf das Anschwärzen des einen zugunsten des anderen zu verzichten, sie soll vielmehr das eine groß machen, um es durch ein Größeres zu überbieten<sup>18</sup>.

Phil 1,21–24/(25 f.) läßt sich ohne größere Probleme als eine kleine *Synkrisis von Leben und Tod* identifizieren<sup>19</sup>. Der Apostel wägt die beiden elementar-

<sup>13</sup> Vgl. Kroll, *Rhetorik* (s. Anm. 11) 1119. Die Platzierung nach dem Enkomion ergibt allerdings eine besondere Nähe zum *genus demonstrativum*. Die Synkrisis erscheint auch unter anderen Progymnasmata, v. a. beim Enkomion, ferner unter den *loci communes* (z. B. Aphthonios, Prog 7 [34/15–20]).

<sup>14</sup> Theon, Prog 9 (112/21–23); Aphthonios, Prog 10 (42/29 f.); hier auch als Muster der Vergleich von Achill und Hektor (43 f.). Im übrigen gilt auch für Personen Quintilians Dictum (10,5,13): *de personis iudicatur, sed de rebus contenditur*.

<sup>15</sup> Aphthonios, 42/10 ff.; PsHermogenes, Prog 8 (RhG II 14/25–15/3; der Text von H. Rabe, 1913, wurde verglichen); Nikolaos, Prog 10 (RhG III 486/24–28). Focke, *Synkrisis* (s. Anm. 8) 338 f. will in der rhetorischen Theoriebildung eine Entwicklungslinie vom Erklären des Überlegenen zum Einbeziehen auch des Gleichen feststellen. Aber schon Theon kennt zwei Typen, das Überbieten wie das Nebeneinanderstellen (115/6–8 Sp.). Gleichsam quer zu dieser Einteilung steht Ciceros (*De Orat* 3,117) Differenzierung der *comparationes* in solche, die nach der Differenz fragen (z. B. König vs. Tyrann), und solche, die nach dem Überlegenen fragen (z. B., ob sich die Weisen durch das Lob des Volkes oder des Besten leiten lassen).

<sup>16</sup> PsHermogenes, 14/28 f.: ἐνίστε δὲ θάτερον προτίθεμεν, ἐγκωμιάζοντες κάκεινο, οὐ τοῦτο προτίθεμεν.

<sup>17</sup> Theon, 112/26–113/2 (es ist lächerlich, Achill mit Thersites zu vergleichen); vgl. schon Isokrates, Or 12,39 f.

<sup>18</sup> Nikolaos, 487/15–26 (ὅταν μεγάλων μείζονα φανῇ).

<sup>19</sup> Das zeigt sich nicht zuletzt darin, daß der Text moderne Kommentatoren einlädt, das Gegensatzpaar graphisch darzustellen, z. B. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I, II*. An die Philipper, HNT III/2, 1911, 50; Gnllka, *Philipper* (s. Anm. 2) 70; R. P. Martin, *Philippians*, NCEBC, 1976, 76 f.; Hawthorne, *Philippians* (s. Anm. 2) 44; P. T. O'Brien, *Philippians*, NIGTC, 1991, 117. Die synkritische Form provoziert auch das Bild der *Waagscha-*

sten Mächte, die menschliches Sein überhaupt bestimmen<sup>20</sup>, für seine Person gegeneinander ab.

Soweit ich sehe, bietet die *antike Literatur* hierfür keine genaue Analogie. Immerhin stellt *Stobaios* Sentenzen unter der Überschrift »Synkrisis von Leben und Tod« zusammen<sup>21</sup>. Von Alkidamas gab es ein »Lob des Todes«, worin auch das Leben abgewertet wurde<sup>22</sup>. Dazu kommen einige Hinweise auf *Streitreden* zwischen Leben und Tod<sup>23</sup>. Schließlich ist die Anrede an den Tod in *Sir 41,1f.* zu nennen, die einen Vergleich mit dem Leben voraussetzt: »O Tod, wie bitter ist der Gedanke an dich für den, der sein Heim in Ruhe bewohnt ...; o Tod, wie gut (καλόν = טוב) ist deine Satzung für den, der bedürftig und kraftlos ist.«

Vergleichen wir Phil 1,21 ff. mit einigen rhetorischen *Musterbeispielen* von Synkrisis<sup>24</sup>, so lassen sich ein paar aufschlußreiche Beobachtungen machen:

len, das die Ausleger gern verwenden, vgl. z.B. E. Haupt, Philipper, KEK 79, <sup>2</sup>1902, 32.37; E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper, KEK 149, <sup>7</sup>1974, 62; O. Schmitz, Aus der Welt eines Gefangenen, UCB 11, <sup>6</sup>1934, 23. Tatsächlich begegnet das Wägen in einzelnen Synkrisen (vgl. Froleys, ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ [s. Anm. 7] 37.392): Plut., CompLysSull 5,4; CompAlcCor 1,1; plastisch im Streitdialog von Aristophanes' Fröschen, wo Dionysos den Wettkampf zwischen Aischylos und Euripides mittels einer *Waage* zu entscheiden sucht (1365–1410).

<sup>20</sup> Vgl. Lukian, Tox 38: ἀνθρώποις μείζον οὐδέν ἐστιν ζωῆς τε καὶ θανάτου.

<sup>21</sup> Stob. 4,53 (s. unten Anm. 50), worauf bereits Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ (s. Anm. 3) 175 f. aufmerksam gemacht hat. Die Verwendung von »Synkrisis« als Titel für einen Florilegienabschnitt zeigt die Dehnbarkeit des Terminus.

<sup>22</sup> Cic., Tusc 1,116 (*laudationem mortis, quae constat ex enumeratione humanorum malorum*); Menand. Rhet., Laud 2,1 (RhG III 346/17 f.).

<sup>23</sup> Ennius' *Saturae* sollen einen allegorischen Streitdialog zwischen Tod und Leben enthalten haben (Z. 20 p. 207 Vahlen<sup>2</sup>; vgl. Quint 9,2,36 *ut Mortem ac Vitam, quas contententes in satira tradit Ennius*). Dem mögen ähnlich wie beim (ebenso fast verlorenen) *mortis et vitae iudicium* von Novius (Atellanae V. 63) volkstümliche italische Bräuche zugrunde liegen (vgl. L. Bieler, Geschichte der römischen Literatur I, SG 52, <sup>2</sup>1965, 49; anders A. Dieterich, Pulcinella, Leipzig 1897, 77 f. [»aus griechischer Literatur geschöpft«]). Im Mittelalter waren Streitgespräche zwischen Sterbenden und dem Tod beliebt, etwa in einem Briefwechsel von Tod und Leben. Johannes von Tepl benutzt in seinem »Ackermann aus Böhmen« mehrere derartige Quellen (vgl. W. Schröder, »Der Ackermann aus Böhmen«, München 1985, 27–29). Im mittellenglischen Gedicht *Death and Liffe* disputieren Frau Tod und Frau Leben miteinander (Froleys, ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ [s. Anm. 7] 169 f.). Dem Streit zwischen Tod und Leben liegen alte volkstümliche Bräuche um den Kampf zwischen Winter und Sommer zugrunde; vgl. Sartori/Jungbauer im HWDA 4,952 f.; 5,918–921; 8,26–30.

<sup>24</sup> *Libanios*, Prog 10 (VIII 329–360 Foerster) enthält folgende Synkrisen: Achill/Diomedes; Aias/Achill; Demosthenes/Aischines; Seefahrt/Landwirtschaft; Land/Stadt. Unter dem Namen des *Nikolaos* sind 14 Muster überliefert (Ch. Walz, Rhetores Graeci I, Stuttgart 1832, 355–381): Odysseus/Nestor; Aischines/Demosthenes; Herakles/Sarpedon; Feigheit/Faulheit; Seefahrt/Landwirtschaft; Sommer/Winter; Olive/Dattel (m.E. ohne »Besseres«); Chimäre/Kentaur, Olive/Weinstock; Weihrauchbaum/Lorbeer (ohne »Besseres«); Perikles/Themistokles; Aneas/Hektor; Diomedes/Aias; Perikles/Demosthenes. Fast

1. Die paulinische Synkrisis arbeitet in ihrem entscheidenden Teil mit einer Überfülle von *Komparativen* (V. 23c πολλῶ γὰρ μᾶλλον κρείσσον, vgl. V. 24 ἀναγκαιότερον). Nun ist es gerade die Komparation, die das Wesen der Synkrisis ausmacht. Komparative finden sich hier ausgesprochen gehäuft<sup>25</sup>, soll doch die ὑπεροχή des einen gegenüber dem andern erwiesen werden. Dazu kommt die reiche Verwendung der Antithese, etwa mittels kontrastierender Partikeln (μὲν–δέ).
2. Die *abwechselnde* Darstellung der beiden *comparanda* bestimmt die gesamte Gliederung der Mustersynkrisis. Die alternierende Reihenfolge wird ziemlich streng durchgehalten. In der einleitenden *Thema-Angabe* wird das Paar vorgestellt und gern auch gleich bewertet. Dabei gilt die Regel, daß das Unterlegene zuerst genannt wird<sup>26</sup>. Das hat Folgen für die Auslegung von *Phil* 1,21, wo die beiden Gegenstände des Vergleichs präsentiert und gewertet werden: Durch die Nachordnung des Sterbens wird möglicherweise bereits eine *Präferenz* signalisiert: Sterben (V. 21b) wäre besser als Leben (V. 21a). In der Folge wechselt die Betrachtung hin und her: V. 21 Leben und Tod; V. 22ab Leben; V. 23 Tod; V. 24/25 f. Leben.
3. Angesichts von *Phil* 1,21 ff. könnte man zunächst denken, daß das einleitende emphatische ἐμοί gegen einen Vergleich, der ja nach einer gewissen Allgemeingültigkeit strebt, spricht<sup>27</sup>. Nun findet sich aber der Rekurs auf ein abwägendes Ich, das sich von anderen Meinungen oder vom Schein absetzt und sich zu einer *persönlichen Wertung* bekennt, nicht selten auch in den Mustersynkrisis, zumal in deren Thema-Angaben<sup>28</sup>.

---

alle Muster formulieren eine *Präferenz*. Zu den Überschneidungen mit Libanios s. W. Stegemann, Art. Nikolaos, PRE 17, 1936, 449 (Aphthonios als Vf.). Insbesondere die *Sachvergleiche* sind für uns von Interesse.

- <sup>25</sup> Isokrates, Or 8,75 τοσοῦτ' ὑπερβῶν ἢν καὶ κρείττων; Plutarch, CompAemTim 2,9 κρείττων; CompPelMarc κρείττων δὲ καὶ μείζων ... μᾶλλον; Nikolaos, 487/24–26 du hast vieles und Großes getan, τὰ δὲ ἐμὰ πολλὰ τῶν σῶν κρείττονα; 30 πολλῶ ... μείζονα; Liban., Prog 10,1,1.9 βελτίων; 10,2,3 f. βελτίων ... ἀμείνων; 10,3,1 κάλλιον; 10,5,2.10 f.21 μᾶλλον; 14 βέλτιον; 15 ἀμείνων; 17 κρείττων. Ebenso wichtig sind Superlative (vgl. unten Anm. 45): Liban., Prog 10,4,6 κάλλιστον; 14 ἥδιστον.
- <sup>26</sup> Dazu Focke, Synkrisis (s. Anm. 8) 331 Anm. 3: »Der unterliegende Teil steht regelmäßig voran, ein synkritisches Gesetz, dessen Sinn auf der Hand liegt.« Für die *Titel* gilt dies allerdings nicht durchwegs. Auch in den Streitreden ergreift »der voraussichtlich unterliegende Theil zuerst das Wort«, Hense, Synkrisis (s. Anm. 7) 16; vgl. Froleys, ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ (s. Anm. 7) 283.386.429. In Plutarchs Synkrisis stellen die Rahmenpartien (Prolog und Epilog) gern summarisch Ähnlichkeiten und Differenzen zusammen (Erbse, Synkrisis [s. Anm. 6] 406).
- <sup>27</sup> ἐμοί signalisiert den Wechsel der Blickweise: Leben und Tod erscheinen nun nicht mehr unter dem Aspekt der Verherrlichung Christi (V. 20c), sondern bringen die *Innenperspektive* des Apostels zur Sprache.
- <sup>28</sup> Libanios, Prog 10,4,1 Wer immer will, möge sich an der Seefahrt ergötzen, segeln und Gefahren riskieren, ἐμοί δὲ γεωργίαν τε ἐπεισιν ἐπαίνειν; 12 als gewinnbringend gilt die Seefahrt, ἐγὼ δὲ ἡσθόμην, daß gerade Landleute reicher sind; 10,1,1 gegen die Meinung

Wir versuchen, aus der rhetorischen Analyse vier Schlußfolgerungen zu ziehen.

Einmal erlaubt die Identifizierung von Phil 1,21 ff. als Synkrisis die Entscheidung einer alten strittigen Auslegungsfrage, nämlich nach dem Bedeutungsumfang des »Lebens« von V. 21a. Gehen wir davon aus, daß V. 21 als *Exposition* für die beiden abzuwägenden Größen fungiert, dann kann es sich beim »Leben« spezifisch nur um das irdische, dem Tod entgegengesetzte Leben handeln (wie V. 20c.22a). V. 21a und 21b stehen in parallelem Verhältnis zueinander<sup>29</sup>. Die Identifizierung von Leben und Christus ist nicht »mystisch« zu deuten (etwa im Sinn von Gal 2,19 f.), und erst recht dürfen Subjekt und Prädikat nicht unter der Hand vertauscht werden, als ob Christus eigentliches Subjekt des Lebens des Apostels wäre (so die Übersetzung Luthers). V. 21a bringt vielmehr ein Leben um Christi willen zur Sprache (vgl. 2Kor 4,5.11; Phil 3,7; 1Kor 10,33 f.), ein Leben zugunsten der Verkündigung des Evangeliums (vgl. 2,21 f.; 1Kor 9,16 f. 19–23), wie es ja der Kontext V. 12 ff. thematisiert. Die Prädizierung des Lebens als Christus wird in V. 24 als Lebensform »um eurentwillen« ausgelegt.

Zweitens ermöglicht es Paulus seinen Lesern, den *Prozeß* des Vergleichens unmittelbar zu verfolgen. Die Attraktivität beider Größen, des Lebens wie des Sterbens, wird nahezu psychologisch beschrieben als ein »*Bedrängtwerden*«<sup>30</sup>. Insbesondere das Sterben übt eine affektive Anziehungskraft aus.

---

der Vielen ist Achill nicht besser als Diomedes; 10,2,1 manchen mag es paradox erscheinen, daß des Achill Tugend παρ' ἐμοί geringer bewertet wird als diejenige des Aias; ebd. 13 ταῦτ' ἐγὼ σκοπήσας πρὸς ἑμαυτὸν ἡγήσάμην, daß jener zwar besser scheine als dieser, aber dieser besser sei; vgl. ferner 10,3,13; Plut., CompAristCat 5,3; CompLysSull 5,1; schließlich CompMenPhil 2,70: Epicharm hält dafür, daß die Götter Elemente seien, ἐγὼ ὑπέλαβον, daß Gold und Silber allein nützliche Götter sind. Vgl. auch Eurip., Fr 285 (= Stob. 4,33,16). Freilich wird in all diesen Äußerungen trotz der persönlichen Wertung doch eine gewisse Objektivität in Anspruch genommen, während Paulus zunächst nur für seine Person zu sprechen scheint (dazu weiter unten).

<sup>29</sup> V. 21a fungiert dann nicht als Begründung für V. 21b, und die beiden Glieder stehen schon gar nicht in einem konditionalen Verhältnis (so W. Schenk, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart 1984, 152: 21a als Protasis für die Apodosis 21b: »wenn ... dann ...«). Vgl. demgegenüber die gründliche Diskussion bei O'Brien, Philippians (s. Anm. 19) 119–122.

<sup>30</sup> Vgl. als *Sachparallele* bes. *Philon*, Mos 2,163–165 von Mose auf dem Sinai im Zwiespalt zwischen Gottesliebe und Menschenliebe (ἀνθελκόμενος δὲ καὶ ἀντισπώμενος); die Terminologie (vgl. Som 2,11; Leg 218) ist platonisch (Platon, Rep 4,439b; Leg 1,644e); interessanterweise entscheidet bei Mose ein Gotteswort über die zu wählende Option: κατάρβηθι (vgl. unten Anm. 34). Ferner *syrBar* 3,3: »Denn beides drückt mich sehr«, vom Sterbenswunsch und dem Hierbleiben; die *Peschitta* verwendet für Phil 1,23a genau dieselben Wörter. Die bei H. Köster, Art. συνέχω, ThWNT 7, 1964, 875–885: 877 zitierte Stelle aus Sext.EMP., PyrrhHyp 1,30 bietet zwar ein von zwei Seiten statthabendes συνέχεσθαι, aber es handelt sich nicht um gegensätzliche, sondern um ähnliche Kräfte (Leidenschaften und falsche Meinungen).



Die Synkrisis wird durch die introspektive Dimension ausgesprochen lebendig<sup>31</sup>. Dem entspricht auch die Überführung der Substantive von V. 20c (Leben/Tod) in *verbale* Formulierungen<sup>32</sup>. Trotzdem läßt sich unser Text entgegen dem ersten Augenschein nicht einfach als unmittelbare Äußerung der ausgewählten Apostelseele lesen<sup>33</sup>. Seine Ausdrucksstärke verdankt sich souveräner rhetorischer Gestaltung, nicht dem erregten Hin und Her zwischen Ungewißheit und Zuversicht im Inneren des Gefangenen.

Zum dritten läßt sich nun die geschickte *rhetorische Strategie* des Apostels besser erkennen. Paulus eignet in seiner Synkrisis beiden Mächten, Leben und Tod, Vorzügliches zu, er vergleicht also Gutes mit Gutem. Die Entscheidung bleibt schwierig (V. 22c). Gleichwohl läuft das Gefälle seines Vergleichs zunächst auf die Präferenz des Sterbens zu (V. 23c; evtl. bereits V. 21b). Aber nun kommt es zu einer scheinbar überraschenden, in Wirklichkeit jedoch zielbewußt angesteuerten *Wende*, die in V. 24 eingeleitet und mit V. 25 f. vollendet wird: Im *Zeichen Christi* führt die Synkrisis zur Bevorzugung des Lebens. Die Synkrisis bringt sich gleichsam selbst in eine von der Liebe provozierte Kehre. Der vorderhand unscheinbare *Komparativ* von V. 24 und die *Wendung an die Adressaten* (δὲ ὑμεῖς) erweisen sich im Gegenzug zur zunächst insinuierten Präferenz als größer<sup>34</sup>. In erheblich stärkerem Maß vollzieht Paulus in 3,7 f. eine analoge Umwertung: Was ihm »Gewinn« war, gereicht ihm nun zum Schaden. Demgegenüber hält er in 1,21–26 an der Vorzüglichkeit beider Lose

<sup>31</sup> Andeutungsweise findet sich dies auch in der Exposition der Mustersynkrisis bei Nikolaos, Prog 10,4 (363/9–12 Walz), wo zwei Übel, Feigheit und Faulheit, verglichen werden: »will ich also die Faulheit beschuldigen und schaue dann auf die Feigheit, so werde ich durch diese weggezogen« (ἀργίαν τοίνυν κατηγορεῖσαι ζητῶν πρὸς δειλίαν ἰδὼν παρὰ ταύτης ἀνθέλκομαι, zum Begriff vgl. die vorherige Anm.), was zum Beschuldigen der Feigheit als dem größeren Übel führt. In den *Redeagonen* erscheinen die beiden Gegner manchmal als entgegengesetzte seelische Kräfte, z. B. Philon, Sacr 20 (Hedone und Arete). Nach Froleyks, ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ (s. Anm. 7) 395 geben bes. die »*Werbeagone*« »den Blick frei auf die von widerstreitenden Neigungen hin- und hergerissene« Seele (etwa von Herakles am Scheideweg); vgl. a. a. O., 140 f. 146.151.

<sup>32</sup> Betont bes. von J.-F. Collange, L'épître de Saint Paul aux Philippiens, CNT(N) Xa, 1973, 60 (»mourir ou vivre, et non ... des considérations générales sur la vie et la mort«). Vgl. unten Anm. 60.

<sup>33</sup> So der Eindruck nahezu aller modernen Kommentatoren, etwa J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians, London <sup>3</sup>1873, 90; Lohmeyer, Philipper (s. Anm. 19) 59.62.61 Anm. 1; Gnllka, Philipper (s. Anm. 2) 69; M. Silva, Philippians, Wycliffe Exegetical Commentary, 1988, 81; jeweils bes. unter Berufung auf die syntaktische Unklarheit von V. 22.

<sup>34</sup> Zwischen V. 24 und 25 f. liegt also nicht ein Bruch vor, der etwa eine prophetische Offenbarung signalisiert, wie Lohmeyer, Philipper, 66 f. vermutet hat im Anschluß an A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, Stuttgart <sup>8</sup>1887, 782. Ein hübscher Beleg für diese These wäre die oben zitierte Philonstelle (Anm. 30).

fest, gibt aber dem »Bleiben« gleichwohl den höheren Rang<sup>35</sup>. So gesehen spricht die Form der Synkrisis, die in den meisten Fällen eine Option favorisiert, doch recht deutlich gegen die exegetische Annahme, Paulus verharre in 1,21–26 in der Unentschiedenheit<sup>36</sup>.

Schließlich ist die *pragmatische Dimension* unseres Textes miteinzubeziehen. Gewiß formuliert Paulus in 1,21 ff. sehr persönlich. Und doch zieht er die Philipper gleichsam in sein individuelles Abwägen mit hinein und provoziert sie als Mitteilhaber seines Leidens zu einer ähnlichen Einstellung (vgl. 1,29 f.; 3,17; 4,9). Auch sie werden dazu eingeladen, in diesem gemeinsamen Agon (1,29 f.!) die Lebensform »für Christus« als eine Entscheidung für das Leben *zugunsten der anderen* wahrnehmen zu lernen (vgl. 2,4.21 f.). Insofern bringt seine Synkrisis ein die Ebene der Subjektivität übersteigendes Moment zum Ausdruck<sup>37</sup>.

Rhetorische Analysen paulinischer Texte erfreuen sich zur Zeit großer Beliebtheit. Demgegenüber kommt unser Vorschlag mit einem vergleichsweise bescheidenen Anspruch einher. Zum einen erfordert die rhetorische Kunst des Apostels lediglich eine höhere Schulbildung, nicht dagegen eine volle Ausbildung an einer Rhetorenschule<sup>38</sup>. Zum andern verbleiben wir auf der Ebene der *elocutio*, kommen also ohne die nicht unproblematische Annahme aus, daß sich Genos und Disposition von Reden auf Briefgattungen applizieren lassen<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Dies zeigt sich wohl auch in der Syntax: »Der Drang nach persönlicher Vollendung im Martyrium ist in einen Partizipialsatz gedrängt, die Verpflichtung für die Gemeinde erscheint in selbständigem Satze«, Lohmeyer, Philipper, 62.

<sup>36</sup> Anders etwa pointiert Schenk, Philipperbriefe (s. Anm. 29) 162 f., im Anschluß an Haupt, Philipper (s. Anm. 19) 32 f.40 f. Hoffmann (Die Toten [s. Anm. 3] 295 f.) verweist demgegenüber mit Recht auf »das heilsgeschichtlich Notwendigere«, das Paulus für das *Wahrscheinlichere* erachtet. Auch in 1,27 ist nur die Option des Lebens im Blickfeld (das zweite εἶτε bezieht sich ebenso auf das Leben, freilich noch in Gefangenschaft). Der Konzessivsatz 2,17 steht wiederum nicht gleichwertig neben der in 2,24 ausgedrückten Zuversichtsaussage.

<sup>37</sup> Dies wird deutlicher in 2Kor 5,6–10, zu Recht bereits in der Alten Kirche als Sachparallele Phil 1,21–26 zur Seite gestellt: das »wir« dürfte hier auch die Glaubenden überhaupt miteinbegreifen (5,10!). Der Sehnsucht nach dem Exodus aus der Körperwelt wird die Bewährung im Dienst zur Seite gestellt (5,9 f.). Auch in Phil 1,21(ff.) »werden bekennnishaft (1. Person) grundlegende Aussagen gemacht, die jeder Christ nachsprechen kann«, Schenk, Philipperbriefe, 150; anders jüngst U. B. Müller, Der Brief des Paulus an die Philipper ThHK 11/1, 1993, 63 f.69 f.

<sup>38</sup> Der vom *grammaticus* erteilte höhere Schulunterricht hat sich schon vor der Zeitenwende eines guten Teils der Progymnasmata bemächtigt (getadelt von Quint., InstOrat 2,1,1); möglicherweise fallen auch noch Enkomion und Synkrisis darunter. Grundkenntnisse der Rhetorik hat Paulus indes wohl besonders in Jerusalems griechischsprachigen Synagogen erworben; vgl. M. Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: ders./U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, 1991, 177–293: 212 ff.; bes. 237–239.260–265.

<sup>39</sup> So etwa D. F. Watson, A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question, NT 30, 1988, 57–88. Vgl. demgegenüber die Problemanzeige bei J. Classen, Paulus und die antike Rhetorik, ZNW 82, 1991, 1–33: 13–15.31 f.

Paulus hat das Muster der Synkrisis auch sonst verwendet; an besonders markanten Beispielen wären 1Kor 4,10, ein antithetischer Personenvergleich<sup>40</sup>, oder 2Kor 11,22 f., ein überbietender Vergleich<sup>41</sup>, zu nennen. Es ist verführerisch, Röm 5,12–21 oder 2Kor 3,6–18 mit ihren πολλῶν μάλλον-Schlüssen als Synkrisis zu lesen<sup>42</sup>. Der Hebräerbrieff argumentiert gern auf der Basis synkritischer Sätze (bes. 1,4[–14]; 8,6[–13]). Auch in der griechischsprachigen Literatur des Judentums läßt sich das Muster unschwer identifizieren, etwa in der Gegenüberstellung der Ägypter und Israeliten in Sap 11–19<sup>43</sup>.

Insbesondere stellt die *Apologetik* der Synkrisis einen geeigneten »Sitz im Leben« zur Verfügung: Mose und die jüdische Gesetzgebung können hier wirkungsvoll als überlegen erwiesen werden, so bei *Josephus*, Ap 2,151 ff., der auch die griechischen Historiker gegenüber »unseren« Schriften abwertet<sup>44</sup>. Die Form des symposialen Redeagons begegnet in den Tischgesprächen von *EpArist* 187–300<sup>45</sup> und im Pagenwettstreit von *3Esr* 3,1–4,63<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Die Stelle ist zusammen mit 1Kor 15,21(f.) bei Lausberg, Handbuch (s. Anm. 4) zitiert; vgl. ferner J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel*, SBLDS 99, 1988, 132 (»this synkrisis is most obvious in 4:10, but it runs throughout 4:8–13«); M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, HUT 28, 1991, 220 Anm. 180 f.; Ebner, *Leidenslisten* (s. Anm. 7) 24 Anm. 21; reserviert M. S. Ferrari, *Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen*, SBB 23, 1991, 417 Anm. 94.

<sup>41</sup> 2Kor 10,12: συγκρίναι. Vgl. Ch. Forbes, *Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric*, NTS 32, 1986, 1–30; Ebner (*Leidenslisten*, 101–103), der die Narrenrede zu Recht als Redeagon liest.

<sup>42</sup> So G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, 23.89 f. Kl. Berger möchte eine Vielzahl ntl. Texte als Synkrisis identifizieren (*Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 222 f.260; *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II 25/2, 1984, 1175–1177), dehnt aber die Kategorie derart aus, daß sie nicht mehr der Begriffsregelung antiker Rhetorik gehorcht. Dann wird die Terminologie nahezu beliebig. Mk 9,2–8 oder Lk 10,38–42 sind z. B. überhaupt nicht synkritisch gestaltet.

<sup>43</sup> Vgl. F. Focke, *Die Entdeckung der Weisheit Salomos*, FRLANT 22, 1913, 12–15; D. Georgi, *Weisheit Salomos*, JSRZ III/4, 1980, 440 f.; D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, *AncB.A* 43, 1979, 227 f.; reserviert C. Larcher, *La Sagesse de Salomon*, *EtB*, 1983/85, 111.651.

<sup>44</sup> S. bes. 154 ff.: Mose ist besser als Lykurg, Solon und Zaleukos. Vgl. ferner Philon, *Mos* 2,12 ff., wo aber keine eigentliche Synkrisis vorliegt.

<sup>45</sup> Von den 72 Fragen sind sieben superlativisch (195.221.234.237.248.265.291) und zwei komparativisch formuliert (229.288). Beides gehört zum Vergleich (vgl. Anm. 25 und Cicero, *Part 66 zur comparatio: quid honestius, quid utilius, quid aequius, atque etiam, quid honestissimum, quid utilissimum, quid aequissimum?*). Zum Symposienwettstreit s. Froleys, *ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ* (s. Anm. 7) 47–52.

<sup>46</sup> Die Frage lautet: Was ist das mächtigste? Wein, König, Frauen und Wahrheit werden aneinander gemessen; am Schluß kommt es zu einer Entscheidung (3,41). Auch die in 3,34 ff. erkennbare *Wertepriamel* arbeitet synkritisch (wie bei Tyrt., *Fr 9 D.*); vgl. U. Schmid, *Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus*, Wiesbaden 1964, 110–114.

## II

Wir wenden uns nun den *Bausteinen* der kleinen Synkrisis zu. Schon J. J. Wettstein ist der topische Charakter einiger ihrer Wendungen aufgefallen<sup>47</sup>. Wir werden hierbei in das Feld *antiker Sentenzen* geführt, die einen prüfenden und messenden Vergleich von Leben und Tod vollziehen<sup>48</sup> und insofern gleichsam am Quellort einer Synkrisis beider Mächte stehen<sup>49</sup>. *Johannes Stobaios* hat deshalb ein Kapitel seiner Blütenlese unter den Titel »Synkrisis von Leben und Tod« gestellt<sup>50</sup>.

Zunächst sind Redeformen in Betracht zu ziehen, in denen der *Tod als »Gewinn«* qualifiziert wird (Phil 1,21b)<sup>51</sup>.

- 1.1 Am Ursprung solcher Redensarten scheint bereits *Homer* zu stehen, Od 20,316 f.: καὶ κεν πολὺ κέρδιον εἴη τεθνάμεν ...; »und es wäre viel vorteilhafter, tot zu sein, als immer diese schmachlichen Werke zu erblicken«, so ruft Telemach angesichts des Freitreibens im Palast seiner Eltern aus.

In einigen Texten scheint es sich um eine *geprägte Wendung* zu handeln. Wir dürfen vermuten, daß diese Sprachform bereits den gnomischen Charakter

<sup>47</sup> J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, Amsterdam 1751/52 = Graz 1962, II 264–266. Sein reiches Material soll hier verifiziert, beträchtlich erweitert und interpretiert werden. Vgl. zur Sichtung der »Parallelen« bes. auch D. W. Palmer, »To Die is Gain« (Philippians i 21), NT 17, 1975, 203–218; Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ (s. Anm. 3) 174–177 (»un *topos grec* extrêmement fréquent«); P. Antin, *Mori lucrum* et *Antigone*, RSR 61, 1974, 259 f.; Lohmeyer, Philipper, 64 Anm. 1; 57 Anm. 5, wo das paulinische ἐμοί zu Unrecht als Distanzierungssignal reklamiert wird.

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 58.70. – Laut Josephus, Bell 4,385 werden Weggeraffte und Gefolterte συγκρίσιν selig gepriesen durch die vom zelotischen Morden Betroffenen.

<sup>49</sup> Vgl. die Frage Alexanders im Gymnosophistengespräch: τί ἄρα ἰσχυρότερον, θάνατος ἢ ζωή; (PsKallisthenes, *VitAlex* 3,6,3, 130 van Thiel). Die Antwort: das Leben, weil die Strahlen der Morgensonne kräftiger sind als die der Abendsonne. Manchmal werden beide Optionen positiv gewertet, vgl. das Apophthegma bei Aelian, *VarHist* 2,36: Auf die Frage, wie es ihm gehe, antwortet der alte und kranke Sokrates: »Es geht mir gut hinsichtlich beidem, denn wenn ich lebe, wächst die Zahl meiner Anhänger, wenn ich sterbe, die meiner Lobredner.« Gleich pessimistisch gegenüber beidem ist ein Grabepigramm aus Nordafrika (G. Pfohl, *Römische Grabinschriften*, TuscBü, 1969, Nr. 440 = Bücheler, *CarmLatEpigr* 1497): *Vita bonum, et vita malum; mors neutrum habet horum./ Perspice, si sapias, quid magis expedit.* »Leben ist gut und Leben ist schlimm; Tod keines von beidem. Schau nun, wenn du's vermagst, was da von beidem dir frommt.« Im Grund wird aber doch wohl der Tod bevorzugt.

<sup>50</sup> Stobaios 4,53 (1097–1112 Hense): συγκρίσις ζωῆς καὶ θανάτου; vgl. 4,32: Synkrisis von Armut und Reichtum. Dem Vergleich von Leben und Tod gehen ein »Lob des Lebens« und ein »Lob des Todes« voran – ein Zeichen dafür, daß sich der Sammler an das rhetorische Schema anschließt, wonach die Synkrisis dem Enkomion folgt. Die Nachstellung des Todes signalisiert dessen Präferenz.

<sup>51</sup> Der anonyme Tragikervers in Seneca, *Ep* 115,14 (= *TrGF* II 461) erinnert verführerisch an unseren Zusammenhang, meint aber wahrscheinlich etwas ganz anderes: *Bene moritur quisquis moritur dum lucrum facit* (»wer sterbend noch Gewinn hat, ist beneidenswert«).

des Redens vom Tod als Gewinn voraussetzt. Ausgesprochen *gnomisch* wirken die zwei ersten, vorangestellten Belege.

- 2.1 Libanios, Decl 14,34: πάντως (γάρ) οἷς βαρὺ τὸ ζῆν κέρδος ὁ θάνατος. Vorausgesetzt ist ein für den Rhetorikunterricht typischer hypothetischer Fall, worin der Schierlingstrunk verabreicht wird (mit deutlicher Anspielung auf Sokrates).
- 2.2 Libanios, Decl 42,1: οἷς γὰρ ἐν λύπῃ τῇ μεγίστῃ ζῆν ἀνάγκη, τούτοις κέρδος οὐ μικρὸν ἢ τελευτή. Auch hier geht es um eine rhetorische Übung, worin ein Vater den Sohn tötet zugunsten der Rettung der Polis, um sich dann selbst den Tod zu wünschen. Wie in 2.1 bringt der Tod Erlösung vom Elend.
- 2.3 Josephus, Ant 15,158: κέρδος δ' εἰ θνήσκοιεν, von den Arabern angesichts ihrer ausgeweglosen Situation gegenüber Herodes.
- 2.4 Pausanias 4,7,11: In der messenischen Feldherrenrede vor dem Kampf um die Heimat heißt es: κέρδος εἶναι καλῶς τινα ἀποθανεῖν.
- 2.5 Libanios, Decl 36,3: κέρδος ἂν ἡγοῖτο τὴν τελευτήν, vom für den Rhetorikunterricht typischen Modellfall eines armen Rhetors, dem die Zunge herausgeschnitten worden ist und der nun den Tod *begehrt* (τῆς τελευτῆς ἐπιθυμοῦντα).
- 2.6 Aelian, VarHist 4,7: οὐκ ἦν ἄρα τοῖς κακοῖς οὐδὲ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος, »gemeinen Naturen bringt nicht einmal das Sterben Gewinn«, sei es, daß sie im Tod keine Ruhe finden, kein Grab erhalten oder ihre Ehre wieder verlieren. Das Elend wird hier also moralisch verstanden.
- 2.7 Libanios, Or 49,17: οὐ κέρδος ὁ τοιοῦτος θάνατος, »kein Gewinn ist ein solcher Tod«, auch hier moralisch gegen Feige gerichtet; demgegenüber wird wiederum bildlich der Tod im Schlachtfeld *für* die Heimat aufgeführt.
- 2.8 Platon, Apol 40d: θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος, ... 40e: εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστιν, κέρδος ἔγωγε λέγω, vom traumlosen Todesschlaf gesagt, aber für Platon wohl auch schon auf die Jenseitsexistenz zu beziehen (vgl. unten Text Nr. 7.1). Zitiert bei Stob. 4,52,48 f.

Nun dürften auch die nachstehend aufgeführten, bekannten *Tragikerverse* auf gnomisches Sprachgut zurückgreifen. In ihnen geht es um eine Befreiung aus einer unerträglichen Situation. Sie enthalten meist das spezifisch *persönliche* Moment (ἐμοί, μοι, ἐγώ), das für Phil 1,21 ff. so typisch ist und in den gnomischen Formulierungen weitgehend fehlt.

- 3.1 Aischylos, Prom 747: Die von Zeus verfolgte Io ruft aus: τί δῆτ' ἐμοί ζῆν κέρδος; Es folgt ein »Besser«-Spruch (751 f. κρεῖσσον ... θανεῖν).
- 3.2 Sophokles, Antig 462: Antigone übernimmt den Tod, um den göttlichen Gesetzen der Götter zu entsprechen: θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω, 464: κατθανῶν κέρδος φέρεi; vgl. 555 (Anm. 57).
- 3.3 Euripides, Herc 1301: Herakles ist nach dem Totschlag von Frau und Kindern verlassen von Göttern und Menschen: τί δῆτ' αὖ με ζῆν δεῖ; τί κέρδος ἔσομεν;
- 3.4 Euripides, Med 145: Die von Jason verratene Medea klagt: τί δέ μοι ζῆν ἔτι κέρδος; 798: τί μοι ζῆν κέρδος;
- 3.5 Sophokles, TrGF IV 845 (bei PsPlut., ConsAp 11,107b): »Stöhnst du um einen sterblichen Mann, der dahingerafft ist, ohne zu wissen, ob die Zukunft nicht Gewinn bringt (εἰ κέρδος φέρεi)?« Mindestens PsPlutarch bezieht den Gewinn auf das Jenseitsschicksal des Gestorbenen.

Eine weitere Gruppe von Belegen visiert das Moment des *Erwählens*, des *Wünschenswerten* an<sup>52</sup>. Paulus weiß in 1,22c zunächst nicht, wofür er sich entscheiden soll (καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω). Die meisten Texte formulieren demgegenüber eine eindeutige Option<sup>53</sup>. Besonders beliebt sind die komparativisch formulierten »*Wünschenswerter*«-Sentenzen.

- 4.1 Aischylos (?), TrGF III 466 (= Stob. 4,53,17): ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος, »der Tod ist wünschenswerter als ein übles Leben«. Darauf folgt das Vorziehen des nicht Geborenwerdens gegenüber üblem Leben. Die Sentenz kursiert auch unter Menanders Namen (Sent 276)<sup>54</sup>.
- 4.2 Herodot, Hist 7,46,4: Artabanos sagt zu Xerxes: Das Leben ist leidvoll, der Tod ist eine καταφυγή αἰρετωτάτη.
- 4.3 Xenophon, Lac 9,1: Bei den Spartanern ist der schöne Tod wünschenswerter (αἰρετώτερον) als ein schändliches Leben. Vgl. Cyr 3,3,51: »Es ist vorziehenswerter, kämpfend zu sterben, als fliehend sich zu retten (ὥς αἰρετώτερον ... ἀποθνήσκειν μᾶλλον ἢ ...)«.
- 4.4 Xenophon, Mem 4,4,14: Sokrates zog es vor, in Treue zu den Gesetzen zu sterben, als widerrechtlich zu leben (προεἴλετο μᾶλλον ... ἀποθανεῖν ἢ ... ζῆν).
- 4.5 Aristoteles, Eudemos Fr 6 Ross, und Krantor, Fr 12 M.: Der gefangene Silen antwortet auf die Frage, τί τὸ πάντων αἰρετώτατον, mit einer pessimistischen Sentenz über das Verhältnis von Leben und Tod (s. Text Nr. 5.18).
- 4.6 Isokrates, Or 2,36: Weisung im Fürstenspiegel: »Wenn du zum Risiko gezwungen wirst, wähle eher schönen Tod als schändliches Leben (αἰροῦ καλῶς τεθνᾶναι μᾶλλον ἢ ζῆν αἰσχρῶς)«. Vgl. Or 4,95: αἰρετώτερόν ἐστιν καλῶς ἀποθανεῖν ἢ ζῆν αἰσχρῶς.
- 4.7 Diodor Sic 5,38,1: In einem aufreibenden Kampf zeigt sich für manche: »Der Tod ist ihnen wünschenswerter als das Leben (αἰρετώτερον γὰρ αὐτοῖς ὁ θάνατος ἐστὶ τοῦ ζῆν)«. Im Perserkrieg setzten die Griechen ihr Leben aufs Spiel, καὶ μᾶλλον εἴλοντο τελευτᾶν καλῶς ἢ ζῆν αἰσχρῶς (11,11,1).
- 4.8 Artemidor, Onir 5,30: Eine Frau träumt von einem schönen Knaben, dem Tod, ὅστις αἰρετώτερος ἦν διὰ τὸ ἄπονον τοῦ νοσώδους καὶ τλαιπύρου βίου.
- 4.9 Tafel des Kebes 38,3: »Sterben ist oft wünschenswerter als Leben (αἰρετώτερον ἐστὶ πολλάκις τὸ ἀποθανεῖν τοῦ ζῆν)«.
- 4.10 Anthologia Graeca 9,359,9: Angesichts des von Leiden und Sorgen umdüsterten Lebens gilt: »Zweierlei kann man nur wünschen (ἦν ἄρα τοῖν δυοῖν ἐνὸς

<sup>52</sup> Αἰρετώτερον begegnet auch in der Mustersynkrisis (Seefahrt/Landwirtschaft) von Nikolaos, Prog 10,5 (366/2 Walz).

<sup>53</sup> Unentschieden ist Elektra in Eurip., Or 307 f.: σὺν σοὶ καὶ θανεῖν αἰρήσομαι καὶ ζῆν.

<sup>54</sup> Die Menander-Überlieferung bezeugt αἰρετώτερος, während Stob. εὐπωρότερος bietet. Eine Variante stellt CompMenPhil 1,62 dar: »Dem Elenden ist der Tod wünschbarer.« Men., Sent 772 verschmilzt beide Teile des Aischylos-Spruchs: »Nichtsein ist wünschenswerter als Sein.« Vgl. ferner St. Radt, TrGF III, S. 502 z. St. mit dem Verweis auf Arsenios 2,22 (CorpParoemGraec II 257,20); Polyainos, Strat 4,6,5; Charondas bei Stob. 4,2,24 (153/6 f. H.); Aristoph., Equ 84. – Zu den Sprüchen vom Typ »*besser nicht geboren sein*«, die über unseren Untersuchungsbereich hinausführen, vgl. Texte Nr. 4.1; 4.10; 4.12; 5.2; 5.10; Anm. 73.

αἶρεσις): niemals geboren zu werden, oder nach der Geburt sogleich zu sterben (θανεῖν).«<sup>55</sup>

- 4.11 Iuncus, Senect bei Stob. 4,53,35 (1108/13 f. H.): Der Tod ist wünschenswerter als das so sehr geschätzte Leben. Es folgt ein Ausblick auf das selige Jenseits.  
 4.12 Herm 23,6 warnt die Nichthörenden: »Nicht geboren zu sein, wäre wünschenswerter (αἰρετώτερον) für sie.«<sup>56</sup>

Die Auslegung hat sich nicht selten daran gestoßen, daß der Apostel in Phil 1,22c eine *Wahl* supponiert, obschon er doch den Ausgang des Prozesses in keiner Weise beeinflussen kann. Der ausgesprochen *topische* Charakter des Wahlmotivs macht es dagegen leicht verständlich, daß Paulus die beiden Optionen wertend gegeneinander abwägt und damit in seiner inneren Einstellung dem Faktischen vorausgreift. Seine *verbale* Formulierung kommt der Verlebensbedingung der Synkrisis zugute<sup>57</sup>.

In einer außerordentlich breit gestreuten Gruppe von Belegen werden Leben und Tod durch *komparativische oder superlativische* Formulierungen aneinander gemessen. Das synkritische Element ist mit Händen zu greifen, handelt es sich doch überwiegend um Variationen von »*Besser«-Sentenzen*«<sup>58</sup>. Fast immer wird der Tod vorgezogen, nur selten kommt es zum Protest gegen diese Wertung. Besondere Aufmerksamkeit gilt einigen Belegen, wo sich *Komparative häufen* (5.1; 5.4; 5.7; 5.8; 5.9; 5.13; 5.19; 5.21; vgl. Phil 1,23c)<sup>59</sup>. Im ganzen finden sich hinsichtlich des Todes sowohl perfektische Formulierungen (»Gestorbensein«) wie auch Aoriste (»Sterben«)<sup>60</sup>.

- 5.1 Herodot, Hist 1,31: Solon belehrt Kroisos über den Wert eines frühzeitigen Todes mit der Geschichte von Kleobis und Biton, die nach einer großen Tat im Tempel

<sup>55</sup> Posidippos oder Platon der Komiker (auch bei Stob. 4,34,57). Gleich darauf folgt das exakte *Gegengedicht* (360,9 f.): »Nicht soll es also ein Wählen des Nicht-Geborenwerdens oder des sogleich wieder Sterbens geben: Alles im Leben ist gut!« (Metrodor).

<sup>56</sup> Die Stelle zeigt den *fließenden* Übergang der »Wünschenswerter«-Sprüche zu den »Besser«-Sprüchen; vgl. Herm mit Mk 14,21b (καλόν); Sus 23 LXX (κάλλιον ... ἢ) mit Θ (αἰρετόν ... ἢ). Auch hinter 2Makk 7,14a (αἰρετόν) steht wohl ein Vergleich von frommem und gottlosem Leben (14b).

<sup>57</sup> Zum medialen Verb vgl. Text Nr. 4.4; 4.6a; 4.7b; Anm. 53 sowie Soph., Ant 555: σὺ μὲν γὰρ εἴλου ζῆν, ἐγὼ δὲ κατθανεῖν, und endzeitlich Jer 8,3: ὅτι εἴλοντο τὸν θάνατον ἢ τὴν ζωὴν.

<sup>58</sup> Die atl. »*tōb-Sprüche*« (dazu Anm. 70) vollziehen etwa »das Abwägen von Gut und Besser«, W. Zimmerli, Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit, ZAW 51, 1933, 177–204; 192 f.; Cl. Westermann, Wurzeln der Weisheit, Göttingen 1990, 83–88.171.173 (»Sprüche der Wertung«).

<sup>59</sup> Hoffmann, Die Toten (s. Anm. 3) 298 Anm. 43 fordert zuviel, wenn er einen echten dreifachen Komparativ als Analogie zu Phil 1,23c vermisst.

<sup>60</sup> *Sterben* im Aorist Nr. 4.4; 5.8; 5.11; 5.12; 5.17; 5.20; 5.21b; vgl. 2.4; 2.6; 3.1b; 3.2; 4.4; 4.6b; 4.9; 4.10; 5.13; 5.14; 6.1; 6.2; 6.4; 6.5; im Präsens 2.3; 2.7; 2.8; 4.3b; 5.5b; *Totsein* Nr. 5.1; 5.5a; 5.6; 5.7; 5.9; 5.18; 5.19; 5.21a; 5.22b; vgl. 4.6a; 7.1. Die verbalen Formulierungen in Phil 1,21 ff. (i. U. zu V. 20c) können also nicht zum »Differenzkriterium« erhoben werden.

entschliefen. Der Gott zeigte derart, ὥς ἀμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν (§ 3)<sup>61</sup>.

- 5.2 Sophokles, TrGF IV 488 (= Stob. 4,53,11): »Nicht zu sein, ist besser (κρεῖσσον), als übel zu leben.«<sup>62</sup> Vgl. Nr. 5.10; 4.1.
- 5.3 Euripides, Hec 214 f.: Hekabes Tochter Polyxena zieht den Tod dem Sklavenlos im fremden Land des Siegers vor: »Zu sterben wurde mir ein besseres Geschick (ξυντυχία κρείσσων)«; wieder mit dem typisch tragischen »mir«.
- 5.4 Euripides, Hec 377 f.: »Sterbend (θανών) ist er wohl glücklicher (μᾶλλον εὐτυχέστερος) als lebend.«<sup>63</sup>
- 5.5 Xenophon, Apol 33: Sokrates hatte erkannt, daß für ihn Totsein besser (κρεῖττον) wäre, als weiter zu leben; vgl. 5: ἐμὲ βέλτιον εἶναι ἢδη τελευτᾶν.
- 5.6 Platon, Gorg 483b von einem Sklaven, dem Unrecht geschieht: ἀνδραπόδου τινὸς ὧ κρεῖττον ἐστὶν τεθνάναι ἢ ζῆν.
- 5.7 Platon, HippMai 304e: Die Frage ist, ob für dich Leben oder Sterben besser (κρεῖττον ... μᾶλλον) ist.
- 5.8 Isokrates, Or 6,89: Im Kampf um die heimatlichen Werte gilt: »Es ist viel besser, in den Ehren, die wir haben, das Leben zu beenden, als in zukünftigen Unehren zu leben (πολὺ γὰρ κρεῖττον ἐν ταῖς δόξαις αἷς ἔχομεν τελευτῆσαι τὸν βίον μᾶλλον ἢ ζῆν ἐν ταῖς ἀτιμίαις ἃς ληψόμεθα).«
- 5.9 Isokrates, Or 10,27: Angesichts des von Kreta auferlegten Blutzolls erschien es Theseus besser, tot zu sein, denn als Herr über Athen zu leben (κρεῖττον εἶναι τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῆν). Vgl. 53: ἡγούμενοι κάλλιον αὐτοῖς εἶναι τεθνάναι ... μᾶλλον ἢ ζῆν.
- 5.10 SentMenand 415: κρεῖσσον τὸ μὴ ζῆν ἐστὶν ἢ ζῆν ἀθλίως. Vgl. Nr. 5.2; 4.1.
- 5.11 CompMenandPhil 1,40: ἀμεινόν ἐστιν ἀποθανεῖν ἢ δυστυχεῖν (von der Armut).
- 5.12 Philemon, PoetComGr VII 172 (= Stob. 4,53,8): θανεῖν κράτιστόν ἐστιν ἢ ζῆν ἀθλίως<sup>64</sup>.
- 5.13 Cicero, Att 3,19,1: *nusquam facilius hanc miserrimam vitam vel sustentabo vel, quod multo melius, abiecero*. Hier taucht die Möglichkeit des Suizids auf, die auch im folgenden Beleg mitbedacht wird.

<sup>61</sup> Die *story* war äußerst populär und wird mit denjenigen von Trophonios und Agamedes sowie anderer Figuren zusammengestellt; s. H.-Th. Johann, Trauer und Trost, München 1968, 101 f.105. Vgl. Posidippos bei Stob. 4,51,16 (= PoetComGr VII 19): Was immer der Mensch sich von den Göttern erbitten mag, um ein Besseres als ein gutes Sterben (τῆς εὐθανασίας κρεῖττον) kann er nicht bitten.

<sup>62</sup> Varianten hierzu sind Eurip., Fr 596 Nauck (= Stob. 4,53,23) und Fr 908,1 (= Clemens, Strom 3,22,2; Stob. 4,52,37).

<sup>63</sup> Vgl. Eurip., Troad 637: »Besser ist es, zu sterben, als schlimm zu leben.« Bei ihm begegnet aber (endlich!) auch einmal die *umgekehrte Formulierung* (die eben so selbstverständlich ist, daß sie kaum Sentenzenwürdigkeit erlangen konnte), IphAul 1252: Iphigenie versucht, ihren Vater vom grausamen Opferplan abzubringen: »Es rast, wer zu sterben wünscht. Schlimm zu leben ist besser, als schön zu sterben« (= Stob. 4,52,9, also im Lob des Lebens!).

<sup>64</sup> *Superlativische* Formulierungen begegnen schon in Theognis, 425–428 (ἄριστον) und Bakchylides 5,160–162 (φέριστον) vom Tod gegenüber dem Leben.



- 5.14 Cicero, Fam 9,18,2: Cicero fragt sich im Blick auf die Zukunft, ob es damals in der politischen Auseinandersetzung nicht besser gewesen wäre, zu sterben (*nisi forte mori melius fuit*)<sup>65</sup>.
- 5.15 Cicero, Tusc 1,99 zitiert Platon, Apol 42a, wo Sokrates andeutet, möglicherweise ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα zu gehen, was allein die Götter wissen: *utrum autem sit melius, di immortales sciunt* – und Sokrates doch wohl auch! Vgl. Stob. 4,53,33.
- 5.16 Publilius Syrus V 3: *ubi omnis vita metus est, mors est optima*<sup>66</sup>.
- 5.17 Epiktet, Ench 12,1 variiert die Sentenz: »Besser ist es, sorgenfrei und furchtlos geworden, Hungers zu sterben, als in Überfluß und Aufregung zu leben (κρείττον ... ἀποθανεῖν ... ἢ ζῆν).« Vgl. Nr. 5.21; 22.
- 5.18 PsPlutarch, ConsApoll 11,107a führt verschiedene Sprüche an, welche die Ansicht, ὡς ἄρα κρείττον ἔστι τὸ τεθνάναι τοῦ ζῆν, belegen. In 27,115cd zitiert er Aristoteles und Krantor (oben Nr. 4.5) im nämlichen Wortlaut.
- 5.19 Galen, SimplMedTemp (Kühn 12,313/9 f.): Einem an einer schweren Hautkrankheit Leidenden wird vermeintlich tödlich wirkender Wein verabreicht, »sei es für ihn doch besser, tot zu sein, als derart zu leben (ἄμεινον ... τεθνάναι μᾶλλον)«<sup>67</sup>.
- 5.20 Libanios, Or 17,29: Für einen moralisch verwerflichen Menschen ist es besser, abzuschneiden (κρείττον ἀπελθεῖν), als zu leben<sup>68</sup>.
- 5.21 SentPythag 103: »Totsein ist viel besser (πολλῶ κρείττον), als durch Zügellosigkeit die Seele zu verfinstern«; vgl. Sextus, Sent 345: »Besser (κρείττον) ist es, Hungers zu sterben, als durch Zügellosigkeit des Bauches die Seele zu verfinstern.«<sup>69</sup> Vgl. Nr. 5.17.
- 5.22 Stobaios führt noch einige weitere Sprüche an, die in unseren Zusammenhang gehören: Apollodor (4,53,14 = PoetComGr II 6): »Besser als das Leben, das ich sehe, ist es, nicht zu leben; ich werde zum Besseren greifen« – wohl ein Hinweis auf den Suizid; PsEpiktet (4,53,27 = Fr 32 [473 Schenkl]): »Tot sein ist besser, als schlimm zu leben«; PsPlaton (4,53,32): »Nicht ein Besseres (ἄμεινον) ist Leben für den elenden Menschen; übel ist es also, wie du (wer?!) ihn zum Leben zwingst (ἀναγκάζεις).«

Der Typ der »Besser«-Sentenzen findet sich nicht nur im griechisch-hellenistischen Raum, sondern überhaupt in der *orientalischen Weisheitslitera-*

<sup>65</sup> Diese Möglichkeit steht ihm auch weiterhin offen, freilich kein *necesse* wie bei Cato.

<sup>66</sup> Vgl. M 52; S 30; B 11 (*bona mors est homini, vitae quae extinguit mala*); N 54 (*nimum boni est in morte, cum sit nil mali*).

<sup>67</sup> Vgl. Galen, SanTuend (Koch 6, 312/1): Für den von Podagra Befallenen ist es besser (ἄμεινον), tausendfach tot zu sein, als ein solches Leben zu ertragen. Galen kann so auch vom moralisch verwerflichen Leben sprechen (Kühn 4, 816/5 f.).

<sup>68</sup> G. M. Lee, Philippians I 22-3, NT 12, 1970, 361 übersieht die Verbreitung solcher Rede-weise und will einen Paulus und Libanios vorgegebenen Hexameter rekonstruieren.

<sup>69</sup> Vgl. Demophil, Sent 39 (Mullach I, 499); Klitarches, Sent 114; Porphyrios, Marc 35; Stob. 3,17,26 mit dem Hinweis von O. Hense z. St. (496,8 f.) auf zahlreiche byzantinische Gnomologien, die diese Sentenz variieren. Der Sentenzentyp kann auch inhaltlich abgewandelt werden, z. B. Silv (NHC VII/4, 105,6 f.) gegen die Unzucht: »Denn es ist besser, gar nicht zu leben, als eines Tieres Leben zu führen«; GnomVat 428 zur Begründung des Sparens: »Besser ist es, sterbend den Feinden etwas zu hinterlassen, als lebend von Freunden abhängig zu sein.«

tur<sup>70</sup>. Die LXX gleicht die hebräischen »*tôb min*-Sprüche« oft an die Ausdrucksweise der griechischen Sätzen an<sup>71</sup>. Eine Häufung komparativischer Elemente begegnet aber kaum je (nur Nr. 6.6).

- 6.1 Jon 4,3: Jonas wünscht sich den Tod angesichts von Gottes Gnade, ὅτι καλὸν τὸ ἀποθανεῖν με ἢ ζῆν με, vgl. 4,8<sup>72</sup>.
- 6.2 Tob 3,6 fleht der geschmähte Tobit den Tod herbei, s. bes. κ: διὸ λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν μᾶλλον ἢ ζῆν, ... διὸ λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν μᾶλλον ἢ βλέπειν ἀνάγκην πολλήν ἐν τῇ ζωῇ μου.
- 6.3 Sir 30,17: κρείσσων (כח) θάνατος ὑπὲρ ζωὴν πικράν.
- 6.4 Sir 40,28: κρείσσον (כח) ἀποθανεῖν ἢ ἐπαιτεῖν (betteln). Vgl. Nr. 5.11 und GnomVat 428 (s. Anm. 69).
- 6.5 1Makk 3,59: Judas Makkabäus ruft angesichts der Verwüstung Jerusalems aus: κρείσσον ἡμᾶς ἀποθανεῖν ἐν τῷ πολέμῳ ἢ ἐπιδεῖν ἐπὶ τὰ κακὰ τοῦ ἔθνους ἡμῶν καὶ τῶν ἁγίων.
- 6.6 4Esr 12,44: Israel klagt angesichts des abscheidenden Esra: »Wieviel besser wäre es für uns (*quanto erat nobis melius* [Syr.: *pqh*]), im Brande Zions verbrannt zu sein«<sup>73</sup>, ähnlich syrBar 33,3 gegenüber Baruch: »Es wäre besser (*tb*) für uns, vorher gestorben zu sein.«

Der Apostel formuliert also seine persönliche Präferenz des Sterbens in enger Anlehnung an »*weisheitliches*«, ungemein breit gestreutes Sentenzengut,

<sup>70</sup> Vgl. syrAchikar 2,50 (auch arab.): »Der Tod ist besser (*tbw*) als das Leben für einen Mann ohne Ruhe« (APOT II 735). – Zur *Gattung* s. I. Höver-Johag, Art. *tôb*, ThWAT 3, 1982, 315–339: 333–335; G. E. Bryce, »Better«-Proverbs: An Historical and Structural Study, SBL Sem. Papers 2, 1972, 343–354; G. S. Ogden, The »Better«-Proverb (*Tôb*-Spruch), JBL 96, 1977, 489–505; Berger, Formgeschichte (s. Anm. 42) 65.67; J. Wehrle, Sprichwort und Weisheit. Studien zur Semantik der *tôb* ... *min*-Sprüche im Buch der Sprichwörter, ATS 38, St. Ottilien 1983; sowie Anm. 58.

<sup>71</sup> Nicht von der griechischen Form beeinflusst ist z. B. die Übersetzung der thematisch sehr verwandten »*tôb*-Sprüche« Qoh 4,3; 6,3; 7,1 f.; 9,4; vgl. die Formulierung in Mk 9,42 f. 45.47 (dagegen 1Clem 46,8b); dazu BDR § 245,3; Kl. Beyer, Semitische Syntax im NT, StUNT 1, <sup>2</sup>1968, 78–81 Anm. 1.

<sup>72</sup> Die Gegenstimme ist Ex 14,12b: κρείσσον γὰρ ἡμᾶς δουλεύειν τοῖς Αἰγυπτίοις ἢ ἀποθανεῖν ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ, vgl. 5Esr 1,18 (*melius*). – Zur *jüdischen* Präferenz des Todes vgl. Sir 41,2; syrPsMenand 130.470–472 (OTP II 595.606); Jos., Bell 7,343 f. in den Eleazarreden: »Das Leben, nicht der Tod, ist ein *Unglück* (συμφορά) für die Menschen«, wo ein geläufiger hellenistischer Topos aufgenommen wird (Hdt. 1,32,4 [oft in Florilegien]; Eurip., Alc 802; Krantor, Fr 12 M.); schließlich die *endzeitlichen* Belege bei Hoffmann, Die Toten (s. Anm. 3) 300; Kl. Berger, Die griechische Daniel-Diegesse, StPB 27, 1976, 127–132.

<sup>73</sup> Gehäuft findet sich im 4Esr der Sentenzentypus »besser nicht geboren sein« (vgl. Anm. 54) angesichts von Leiden und Sünden, 4,12; 7,63.66 (Tiere haben es besser: *multum* ... *melius*). 116; ähnlich grApkEsr 1,6.21; 5,9.14; ApkSedr 4,2; äthHen 38,2; Mk 14,21b; ApkPl 42 (*melius*) und das Material bei Bill. 1, 775.779 f. 989 f., bes. TgPsJon Gen 38,25 (besser [*tb*] in dieser als in jener Welt beschämt und verbrannt werden). – Die *tôb*-Sprüche in *LibAnt* vergleichen meist Todesoptionen miteinander (10,3; 21,3; 24,2; 62,8; anders 9,2.5.14).

das sich auf dem Weg über Schule und Kultur tief in das zeitgenössische Bewußtsein eingesenkt hat (vgl. 1Kor 15,33). Bei den Philippern kann er mit seinem Rückgriff auf so etwas wie antiken ›common sense‹ ohne weiteres auf Verständnis hoffen. Indem er ihnen eine Fülle negativer Erfahrungen mit dem Leben, die sich in jenen Sentenzen niedergeschlagen haben, in Erinnerung ruft, versucht er sie mit der Möglichkeit seines Sterbens zu versöhnen. *Der Grundton der aufgeführten Sentenzen ist pessimistisch*<sup>74</sup>: Sterben und Totsein ist das Bessere gegenüber den Leiden und Sorgen, die das Leben verdunkeln. Im näheren Kontext Phil 1 f. stellt das Thema des Leidens denn ja auch ein Leitmotiv dar. Paulus geht zwar nicht von allgemeinen Erwägungen über die Negativität des Daseins aus, aber erkennt in jenen weisheitlichen Einsichten dasjenige Leiden wieder, dem er und seine Gemeinden im Schatten des Kreuzes Christi ausgesetzt sind<sup>75</sup>. Der weisheitliche Pessimismus wird hier gleichsam *christologisch* eingeholt und durch die im Leiden aufstrahlende *Freude* aufgebrochen.

Nun besteht der Gewinn des Sterbens für Paulus nicht einfach in der Erlösung vom Erdenleben, sondern in der vollendeten *Christusgemeinschaft* (V. 23)<sup>76</sup>. Auch diese Erwartung ist, formal gesehen, nicht ganz ohne Analogie im gnomologischen Ausstrahlungsbereich, obschon spezifische traditionsge-

<sup>74</sup> Die Negativität des Daseins wird unterschiedlich pointiert: physisch (Bedrohung, Krankheit), sozial (Schande), moralisch (Feigheit, Laster). Lediglich Text Nr. 5.1, wo das Sterben Ruhm bringt, wird erst sekundär pessimistisch überlagert. Zum Hintergrund der antiken *deploratio vitae* s. die Hinweise bei Johann, Trauer (s. Anm. 61) 100–109.

<sup>75</sup> Auch der Verzicht auf eine Begründung der Sterbenspräferenz entspricht der Tradition der Komparativsprüche (vgl. Westermann, Wurzeln [s. Anm. 58] 87). – Die Tragweite des gnomologischen Hintergrunds wird oft minimalisiert. So etwa, wenn Schenk, Philipperbriefe (s. Anm. 29) 153 zu 1,21b festhält, »daß der primäre Referenzbezug semantisch auch nicht herstellbar ist auf die häufig verwendete griechische Sprichwortweisheit«. Demgegenüber schließt Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ (s. Anm. 3) 177 angesichts des Sentenzenguts mit gutem Grund, »que l'expression employée à cette occasion par saint Paul était pour ainsi dire consacrée dans ce contexte«. Auch der Hinweis auf das paulinische Sterben (wie Leben) als Lebenseinsatz (Schenk 149 f.) im Unterschied zu allgemeinen Meditationen über Tod und Leben verfängt nicht. Um einen konkreten *Lebenseinsatz* geht es in manchen der aufgeführten Texte; neben den tragischen Gestalten (Nr. 3.1–5; 5.3–4) ist v. a. an Sokrates' (Leben und) Sterben zugunsten der Wahrheit zu erinnern (Nr. 2.8; 4.4; 5.5). Zu Sokrates als ›Märtyrer‹ s. H. Strathmann, Art. μάρτυς κτλ., ThWNT 4, 1942, 477–514: 483; P. Gerlitz, Art. Martyrium, I, TRE 22, 1992, 196–202: 197.

<sup>76</sup> Im Hintergrund der Hoffnung des Paulus stehen insbesondere diejenigen *Psalmen*, die angesichts des Todes zum Vertrauen auf die Gottesgemeinschaft einladen: Ps 16,11; 73,23.28; 139,18 – freilich in der LXX außer 140,14 nie mit *syn* formuliert. Dazu W. Grundmann, Art. σύν-μετά κτλ., ThWNT 7, 1964, 766–798: 766 f.780/1–11. – Wahrscheinlich reformuliert *Ignat.*, Röm 6,1 die Hoffnung von Phil 1,23 unter dem Einfluß von 1Kor 9,15.

schichtliche Zusammenhänge nicht erkennbar werden<sup>77</sup>. Bei Platon gewinnen die Sentenzen einen Hintersinn, indem sie gleichsam komplementär zur Negativität des Daseins die Hoffnung auf eine bessere *Jenseitsexistenz* zum Ausdruck bringen. Vor allem gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß auch die redaktionelle Einbindung des Sentenzenguts in größere Sammlungen dahin zielt, dem Tod durch die Referenz auf das begehrenswerte postmortale Leben Attraktivität zuzueignen. So ist es der Fall in den *Blütenlesen* von PsPlutarch, Clemens und Stobaios<sup>78</sup>:

- 7.1 Platon, Phaed 62a: »Manchmal ist für einige Totsein besser (βέλτιον) als Leben.« Der Rückbezug auf Apol 41d (das »Bessere« der Unsterblichkeit, 41a–c) wie auch auf 40de (oben Text Nr. 2.8) ist unübersehbar<sup>79</sup>. Der Dialog kreist als ganzer um die Unsterblichkeit der Seele und das Weilen »mit den Göttern« (69c; 81a).

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Paulus greift in Phil 1,21b.22c. 23c auf verbreitetes Sentenzengut zurück, worin Leben und Tod gegeneinander abgewogen werden. Er baut die gnomischen Komparative eigens zu einer Synkrisis aus, die zunächst auf die Präferenz des Todes zuzulaufen scheint.

### III

Die rhetorische Intention von Phil 1,21–26 besteht nun aber darin, die Vorzüglichkeit des Sterbens durch die christologisch begründete *größere* Vorzüglichkeit des Lebens zu überholen. Die Entscheidung für die Option des Lebens kommt für antike Leser indes nicht gänzlich unerwartet. Wenn Paulus zwischen Tod und Leben zu wählen hat, dann gerät er in unmittelbare Nähe zu denjenigen Situationen, die in philosophischen Debatten immer wieder die Frage der *Erlaubtheit des Suizids* provoziert haben<sup>80</sup>. Tatsächlich begegnet

<sup>77</sup> Bemerkenswert ist *Tob* 3,6 (Nr. 6.2), wo der Besser-Spruch auch mit der Hoffnung auf die Versetzung an den »ewigen Ort« (vgl. Lk 16,9; 5Esr 2,11) begründet wird. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ (s. Anm. 3) 177–181 überschätzt demgegenüber die philosophischen Einflüsse massiv, weil er den Euphemismus ἀναλῦσαι (V. 23) vor einem dualistischen Hintergrund interpretiert.

<sup>78</sup> Zu PsPlutarch s. oben Nr. 5.18. *Clemens* führt in Strom 3,13–24 zahlreiche weltnegative Zeugnisse auf, die aber von den Markioniten mißbraucht würden. *Stobaios* schließlich läßt in 4,51–53 auch (neu)platonische und hermetische Stimmen zu Wort kommen, und zwar just in den längsten Zitaten und gehäuft am Ende (z. B. Porphyrios, Sent; Asclepius).

<sup>79</sup> Vgl. Platon, Leg 8,828d: Die Verbindung von Seele und Körper ist in gewisser Weise nicht besser (κρείττον) als deren Trennung; PsPlaton, Axioch 372a: »Schon verachte ich das Leben, da ich in ein besseres Haus (ἀμείνω οἶκον) überwechsle«; Simplicios, In EpictEnch 4 (28/35–40 D.): Sokrates zeigt, daß der Tod besser (κρείττον) ist als das Leben des Körpers; besser (βέλτιον) ist es, tot zu sein, als zu leben. Vgl. auch Nr. 4.11.

<sup>80</sup> Vgl. bes. A. J. Droge, *Mori lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*, NT 30, 1988, 263–286; ferner S. Krahe, *Das riskierte Ich*, München 1991, 225 f. Allerdings ist es

hier nicht selten die dringliche Empfehlung, dem lockenden Sog des Jenseits zu widerstehen und sich zum »Bleiben« bewegen zu lassen. Die klassische Passage hierfür ist die Ausführung des gefangenen Sokrates in *Platons Phaidon* (61e–62c). Obschon dem Philosophen der Vollzug des willentlichen Sterbens geradezu professionell obliegt (64a–65a), obschon es »manchmal besser ist, tot zu sein, als zu leben« (62a), wird diesem doch verboten, Hand an sich zu legen<sup>81</sup>. Vielmehr gilt es, den wohlthuenden Tod zu *erwarten* und sich nicht zu töten, bevor nicht Gott eine *Ananke* sendet<sup>82</sup>. Die *Ananke* ruft hier anders als in Phil 1,24 in den Tod, nicht zurück in das Leben.

Die *Nötigung (Ananke)* zum irdischen *Dienst*, wie sie Paulus neben Phil 1,24 ganz besonders in *1Kor 9,16–23* zur Sprache bringt, wird bei Platon in einem anderen Zusammenhang thematisiert. In der Konstruktion der idealen Polis läßt er die Philosophen von der überirdischen Schau der noetischen Welt wieder in die Politik als ein »notwendiges« Geschäft absteigen, bevor sie endgültig zu den Inseln der Seligen aufbrechen<sup>83</sup>. Die platonische Schuldiskussion hat sich in der Folge die grundlegende Frage nach dem Sinn des irdischen Lebens insbesondere im Blick auf den Abstieg zum *Dienst am Kosmos* gestellt, zu welchem den präexistenten Seelen eine *Ananke* auferlegt ist<sup>84</sup>.

In der *stoischen* Philosophie hat der Suizid bekanntlich eine prominente Stellung gewonnen<sup>85</sup>. Freilich wird auch hier immer wieder das Bemühen

---

äußerst unwahrscheinlich, daß der Jude Paulus mit dem Gedanken des Suizids gespielt hat. Den lockenden Tod konnte er vielmehr von der Exekution erwarten. Das Moment des »Wählens«, auf dem Droge (*Mori lucrum*, 279) insistiert, kann, wie oben dargelegt, einfacher erklärt werden. Entscheidend sind die Denkfiguren, die Paulus trotz der Attraktivität des Jenseits der Verpflichtung zum irdischen Leben den Vorzug geben lassen (was bei Droge kaum in den Blick kommt). Außerdem werden bei Droge Suizid und Martyrium zu stark einander angenähert. Wenn Clemens, Strom 4,17,1–4 das »zum Tod springen« der Märtyrer als Suizid entlarvt, dann stellt er rhetorisch geschickt einen Zusammenhang her, der abschreckend wirken sollte. – Auch die oben zusammengestellten Texte Nr. 5.13; 5.14; 5.22a; Anm. 72 nehmen auf den Suizid Bezug.

<sup>81</sup> Zum Motiv des »Besseren« vgl. Text Nr. 7.1; 2.8.

<sup>82</sup> 62a ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην, 62c μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτείνουσι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ (vgl. 62e: παραμένειν = »leben«). Diese Bestimmung Platons steuert die meisten antiken Debatten über den Suizid. Sogar Clemens, Strom 4,18,1–3 erinnert gegen die todessüchtigen Märtyrer an Platons Forderung, daß der Seele die Sorge für den Körper aufgetragen sei.

<sup>83</sup> Vgl. Platon, Rep 6,500d; 7,519c ff.539e–540b (ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας).

<sup>84</sup> Vgl. hierzu E. R. Dodds, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, dt. Frankfurt 1985, 33–37; S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung, FRLANT 147, 1989, 210. Zum *Dienst* vgl. bes. M. Aurel, 6,28 (der Tod als Erlösung von der πρὸς τὴν σάρκα λειτουργία); Porphyrios, Abst 4,18 (die Brahmanen betrachten die Lebenszeit ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῇ φύσει λειτουργίαν, die es *freiwillig* zu erdulden gelte, sie strebten aber danach, die Seelen abzulösen [ἀπολῦσαι] von den Körpern, was oft zum Suizid führe).

<sup>85</sup> In SVF 3, 757–768 (Chrysipp) werden die Gründe für den »vernünftigen Suizid« diskutiert. Ähnlich Olympiodor, In Phaed 1,8,19 ff. Westerink. Vgl. zum ganzen bes. J. M. Rist,

erkennbar, seinen unvernünftigen, unnötigen Vollzug zu bremsen. Seneca, der sich wie kein anderer sonst von der Lockung des Freitodes faszinieren läßt, ruft gleichwohl die Rücksichtnahme auf die Nächsten, die den Vorzug verdient, in Erinnerung<sup>86</sup>. Noch dezidierter äußert sich Cicero, wenn er auf der Pflicht des Dienstes an der Welt insistiert<sup>87</sup>. Eben dies wird bei Epiktet wider einen »enthusiastischen« Suizid ins Feld geführt: Die Menschen sollen die Stellung, die ihnen angewiesen worden ist, behaupten und so den göttlichen Dienst ausüben. »Bleibet, scheidet nicht unvernünftig aus dem Leben.«<sup>88</sup>

Die Rücksichtnahme auf die anderen hat freilich ihre unverkennbaren Grenzen. So lehnt Sokrates das Bleiben *um der Seinen willen* ausdrücklich ab (Platon, Crito 45d; 54a). Epiktet lobt diese Haltung und mokiert sich über das – vorgebliche – Bleiben zugunsten des »Nutzens von vielen Menschen« (4,1,159–169); ähnlich Musonius, Fr 29 (121 H.): »Keiner, der zum Vorteil von vielen lebt, kann geziemend sterben, ohne daß er sterbend nicht noch weit mehr Menschen Vorteil bringt« (οὐκ ἔστιν ἐπὶ πολλῶν συμφέροντι ζῶντα καθηκόντως ἀποθανεῖν, μὴ ἐπὶ πλείονων ἀποθνήσκοντα συμφέροντι).

Derartige popularphilosophische Erörterungen um Verpflichtung wie Grenzen des Verbleibens im irdischen Leben sind wohl nicht ohne Einfluß auf Paulus gewesen und mögen von seinen heidenchristlichen Lesern auch bemerkt worden sein. In jedem Fall bleibt das gemeinsame Anliegen beachtenswert, im Gegensatz zur Attraktion des himmlischen Seins die Rückwendung zur Erdenwelt entschieden einzufordern. Spätere Theologen haben die paulinischen Ausführungen von Phil 1,21–26 denn auch gern »platonisch« gedeutet im Blick auf die Spannung von Transzendenzsehnsucht und Weltzuwendung, in der die Relation von Gottesliebe und Nächstenliebe gleichsam vertikal zur

---

Stoic Philosophy, Cambridge 1969, 23 ff.248 f. sowie Vollenweider, Freiheit (s. Anm. 84) 72–74; 41 Anm. 76 und zu Epiktet 94 Anm. 328.

<sup>86</sup> Sen., Ep 104,3 f. (Wettstein 266): Ein guter Mensch soll nicht so lange leben, wie es Spaß macht, *sed quamdiu oportet*. Die *utilitas suorum* (Frau, Freunde usw.) hält zurück im Leben: *ingentis animi est alienā causā ad vitam reverti*. Vgl. Ep 98,15: *Nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat suā causā sed eorum quibus utilis est*. Die *libido moriendi* ist zu vermeiden, Ep 24,25. Dazu Y. Gris , *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal 1982, 209.

<sup>87</sup> Cic., Tusc 1,74 im Anschluß an Platon; SomnScip 15: Die Geister im Kerker des Körpers sollen nicht ohne göttliches Gehe  aus dem Leben gehen, sondern die Pflicht des Besch tzens der Erde erfüllen. In Fin 3,60 f. (= SVF 3, 763) erwägt Cic. demgegenüber, daß das »im Leben *Bleiben*« (*in vita mansio; in vita manere*) manchmal die schlechtere Option darstellt (vgl. Text Nr. 5.13 f.).

<sup>88</sup> Epiktet, Diss 1,9,16 f. (μεῖναι); die Rede von der *Taxis* (Ench 22; vgl. Diss 1,29,29) geht auf Platon, Apol 28e zurück. In einem Fragment, das in Stobaios' Synkrisis von Leben und Tod erhalten ist (Fr 23,470 Schenkl = Stob. 4,53,29), wird das Bleiben im lästigen und bedürftigen Körper als Gottesdienst verstanden ( λλ  θε  δ ί με  πηρετεῖν. δι  το το μ νω καὶ  ν χομαι). Freilich darf man nicht am Leben haften und muß den Zeitpunkt, wenn es abzuschneiden gilt, umgehend erkennen; ähnlich Teles, Fr 2,15 Hense/O'Neil ((δ ί) μ νειν  ν τ  βίω, solange es zumutbar ist).

Erscheinung kommt<sup>89</sup>. Liest man Phil 1,21 ff. vor dem Hintergrund von 2,5–11, dann liegt die Metaphorik von Abstieg und Aufstieg tatsächlich nicht so fern.

In traditionsgeschichtlicher Hinsicht haben wir demgegenüber die spezifisch alttestamentlich-jüdische Komponente der Entscheidung zugunsten des »Bleibens« im Gegenbegriff zum »Gewinn«, nämlich in der »Frucht des Werkes« (1,22), zu orten<sup>90</sup>. Paulus rückt damit sein von Gott vorangetriebenes Missionswerk in den Horizont einer *offenen Zukunft* (V. 25 Fortschreiten), deren *Ernteertrag* schließlich in der *Vollendung* Christus zum *Ruhm* gereichen wird (V. 26)<sup>91</sup>.

Abschließend sei auf die *sokratische Situation*, in der sich der gefangene Apostel vorfindet, hingewiesen. Die Szene von Sokrates' letztem Tag war für antike Menschen von geradezu klassischer Bedeutung. Wir dürfen Erinnerungen hieran vielleicht auch bei Paulus wie bei seinen Lesern in Philippi voraussetzen. Beiden, Sokrates wie Paulus, ist der Tod ein »Gewinn«, beiden liegt nichts mehr am Weiterleben<sup>92</sup>. Der Gehorsam Gott gegenüber führt Paulus aber nicht wie Sokrates in den Tod, sondern zurück in das *Leben*. Während Sokrates das Bleiben um der Seinen willen verwirft, wiegt für den Apostel die Oikodome seiner Gemeinden schwerer als seine Sehnsucht nach der himmlischen Welt. Darin weiß er sich bestimmt von derjenigen Lebensform, die »auch in Christus Jesus« ist (2,5). Seine Entscheidung zugunsten des Lebens ist *christologisch* begründet. Wie sich Christus seiner himmlischen Herrlichkeit entäußert und den Weg der Niedrigkeit und des Gehorsams erwählt, so stellt Paulus seinen Aufbruch zum erhöhten Herrn dem Dienst an den Gläubenden hintan. Insofern steuert die Synkrisis von Leben und Tod bereits auf den großen *Hymnus* von 2,6–11 zu. Die Prädzierung des Lebens als Christus in V. 21a antizipiert die hymnische Vergegenwärtigung des Weges Christi. Die

<sup>89</sup> So etwa Origenes, Princ 1,7,5; In Joh 1,100; Kyrill AL, In Joh 11,9 (PG 74, 533A); Max. Conf., CapTheol 2,49 (PG 90, 1147A); Cassian, Coll 23,5. Für Clemens, Strom 3,65,2 ist Paulus von der Spannung zwischen der (nach oben führenden) Gottesliebe und der Nächstenliebe bewegt. Schon Philon kann einen ähnlichen Konflikt vertikal beschreiben (Anm. 30).

<sup>90</sup> Vgl. die Hinweise bei Lohmeyer, Philipper (s. Anm. 19) 60 Anm. 3; F. Hauck, Art. καρπός, ThWNT 3, 1938, 617–619: 617f.; H.-Th. Wrege, Art. καρπός/ἐκαρπος, EWNT 2, 1981, 619–623: 622.

<sup>91</sup> Zur *eschatologischen* Dimension des »Ruhmes« vgl. Phil 2,16; 1Thess 2,19 f.; 2Kor 1,14; R. Bultmann, Art. καυχόμεαι, ThWNT 3, 1938, 646–654: 652/1–12; Schenk, Philipperbriefe (s. Anm. 29) 162. Auch die »Frucht« gehört in diesen Zusammenhang; vgl. Phil 1,10 f.; 4,17; Schenk 45 f.120–123.151 f., obschon sich m. E. gerade in Phil 1,22.25 f. missionarischer Erfolg in dieser Weltzeit (vgl. Röm 1,13; Kol 1,6) und endzeitliche Würdigung am jüngsten Tag nicht auseinanderreißen lassen (vgl. Phil 1,6!).

<sup>92</sup> Vgl. Platon, Phaed 116e/117a: Sokrates erwartet nichts mehr zu gewinnen (κερδαινεῖν) vom Weiterleben. Bezugnahmen auf Sokrates sind wir oben in den Texten Nr. 2.1; 2.8; 4.4; 5.5; 5.15; 7.1 begegnet; dazu kommen die Suizidthematik und die Märtyrersituation.

Hörer und Leser des Hymnus werden sich an die paulinische Präferenz des Dienstes im Leben erinnert fühlen. Im Weg des Gottessohns in die Tiefen der Erde, in seinem Abschied von der himmlischen Seinsweise, begegnet ihnen der Archetyp jener Lebensform, von der sie auch den Apostel bestimmt wissen und zu der sie selbst ermuntert werden (2,4.21)<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Vgl. R. C. Swift, *The Theme and Structure of Philippians*, BS 141, 1984, 234–254: »Verses 23–26 clearly foreshadow 2:5–11. Following Christ's example, Paul released any claim on privileges he rightly possessed in order to serve the needs of others more effectively« (243).